

## Poder y palabras en la obra *Vida y costumbres de los indígenas araucanos de la segunda mitad del siglo XIX*<sup>1</sup>

*Power and words in the work Vida y costumbres de los indígenas araucanos de la segunda mitad del siglo XIX*

MARIO SAMANIEGO SASTRE Y ALEJANDRO FUENTES PEÑA  
*Universidad Católica de Temuco, Chile*

RECEPCIÓN: 11/10/2015 • ACEPTACIÓN: 10/12/2015

**RESUMEN** El presente artículo analiza las relaciones entre horizontes de comprensión, prácticas traductológicas y dinámicas de reconocimiento en el texto *Vida y costumbres de los indígenas araucanos de la segunda mitad del siglo XIX*, del padre Ernesto Wilhelm de Moesbach, el cual puede ser considerado un testimonio clave para observar las relaciones intersociales entre el pueblo mapuche y la sociedad chilena a finales del siglo XIX y principios del siglo XX. Más específicamente, se trabaja la relación entre los marcos de sentido que ordenan y proyectan la obra, esto es, el prólogo de Rodolfo Lenz y el prefacio del Padre Ernesto de Moesbach, y el relato etnográfico sobre la vida y costumbres de los mapuches en boca de Pascual Coña. Asimismo, se indaga sobre el uso de la traducción como práctica que

---

1. Este trabajo se enmarca en el contexto de las investigaciones financiadas por el proyecto Fondecyt Regular núm. 1120995, «Traducción e interpretación en el período 1814-1930 como reveladoras de las dinámicas de reconocimiento en el contexto fronterizo». Agradecemos la valiosa y necesaria contribución de Ramón Curivil, gran conocedor de la cultura y lengua mapuche y profesor de filosofía, por sus comentarios sobre aspectos traductológicos y culturales presentes en el texto.

puede valorizar o desconocer aquello sobre lo cual se ejerce (para el caso que nos convoca, la biografía del lonko Pascual Coña), poniendo especial atención en cómo son abordadas las prácticas socioculturales y las autoridades culturales como vía de acceso a la cosmovisión mapuche. Consideramos que este tipo de análisis, que remite a una dialéctica entre narrativas diversas tensadas por las relaciones de poder, permite comprender las relaciones interétnicas contextualmente situadas.

**PALABRAS CLAVE** Dinámicas de reconocimiento, prácticas traductológicas, Pascual Coña, relaciones intersociales.

**ABSTRACT** The present article analyses relations between horizons of understanding, translation practices and recognition dynamics in the text *Vida y costumbres de los indígenas araucanos de la segunda mitad del siglo XIX* (Life and customs of the Araucano indigenous people in the second half of the nineteenth century) by Father Ernesto Wilhelm de Moesbach, which may be considered a key testimonial for observation of the intersocial relations between the Mapuche people and Chilean society at the end of the nineteenth and the start of the twentieth centuries. More specifically, we examine the relation between the frames of meaning which order and project that work, i.e. the prologue by Rodolfo Lenz and the preface by Father Ernesto de Moesbach, and the ethnographical account of the life and customs of the Mapuche in the words of Pascual Coña. We also examine the use of translation as a practice capable of valuing or disregarding the material translated, in this case the biography of lonko [chief] Pascual Coña, paying special attention to how the socio-cultural practices and cultural authorities are treated as a way of accessing the Mapuche world view. We consider that this type of analysis, which refers to a dialectic between different narratives tensioned by power relations, allows us to understand contextually situated interethnic relations.

**KEYWORDS** Recognition dynamics, translation practices, Pascual Coña, intersocial relations.

## Problematización

Nos proponemos en este trabajo relacionar la práctica traductológica, concebida no tanto como herramienta técnica, sino como bisagra social y dialéctica entre narrativas diversas que hablarían de la presencia de distintas identidades

(Payàs y Zavala, 2012), con el potencial que éstas tienen para generar reconocimiento o desconocimiento sobre aquéllos y aquello en los que recaen las consecuencias de este tipo de ejercicios.

Históricamente, la traducción como trama comunicacional que vincula grupos diversos, ha servido como un mecanismo al servicio del poder ejerciendo dominio sobre el otro distinto, aquel que ha sido traducido, e igualmente, por lo contrario, desplegando un potencial ético emancipatorio al servicio de aquéllos y aquello que están en una posición desfavorable. Así, esta práctica puede acoger la palabra del otro con todo lo que ello supone a nivel ético y político o puede borrar las palabras a través de las cuales habla una determinada tradición (Claro, 2012).

Analizar el texto de Pascual Coña<sup>2</sup> desde los parámetros indicados es una empresa sumamente compleja y arriesgada. No sólo hay que poder ver los efectos que el juego entre palabras que constituye la traducción en sí misma genera. También tenemos que dilucidar quién era Pascual Coña y a qué tradición cultural representa. Si nuestro interés pasa por ver cómo la traducción valora o agravia una determinada narrativa, esto es, una identidad, habría que suponer que aquél que enuncia la narración habla desde una tradición identificable. Pudiera ocurrir en el caso de Pascual Coña, que, al hablar, hablen a través de él narrativas que históricamente fueron extrañas a la mapuche. Pensemos que Pascual Coña fue educado y cristianizado en la escuela misional situada en el Lago Budi. Y pensemos igualmente en quien materializa la posibilidad de que las palabras de Pascual Coña cristalicen en un texto escrito, impreso y divulgado. ¿Por qué un sacerdote alemán —el padre Moesbach, quien actúa como etnógrafo y traductor de la obra— y un lingüista igualmente alemán —Rodolfo Lenz, quien colabora en la traducción y prologa el texto— propician fijar la oralidad del mapuche Pascual Coña? Son interrogantes que, si bien no tienen respuestas definitivas, no pueden dejarse de lado.

Así, sea quien sea Pascual Coña, los intereses de Moesbach y Lenz y la necesidad de hacer inteligible para los lectores del libro, mapuches y no mapuches, la narrativa mapuche, son coordenadas que delinean límites que la escritura no podrá trascender, y, por tanto, las posibilidades de valoración o menos-

---

2. El texto al que nos estamos refiriendo es una etnografía realizada por el padre Ernesto Wilhelm de Moesbach a partir del relato del lonko Pascual Coña, sobre su vida como una manera de acceder a la sociedad y cultura mapuche de su época. Hemos de indicar que la etnografía está escrita a doble columna: mapudungun y español.

precio sobre la cultura mapuche habrá que circunscribirlas a las coordenadas señaladas.

Bhabha, siguiendo a Fanon (1986), señala «la importancia crucial para muchos pueblos subordinados, de afirmar sus tradiciones culturales indígenas y recuperar sus historias reprimidas» (Bhabha, 2002: 26). En este sentido, la biografía de Pascual Coña, más allá de las sospechas que puedan generar los intereses no mapuches de Moesbach y Lenz, y las acusaciones de asimilación que pudiera generar la cristianización de Coña, supondría un gesto a favor de la valoración de la narrativa mapuche y con ello de su identidad. Esta, en principio, dinámica de reconocimiento, sería avalada por las múltiples reediciones del texto,<sup>3</sup> que podrían interpretarse como un interés explícito por dar a conocer el relato de Pascual Coña a futuras generaciones y ello podría suponer una forma de revitalizar las enseñanzas y prácticas de los antiguos mapuches.

Sobre esta situación, Susan Foote menciona que en este texto se encontrarían dos discursos antagónicos: por un lado el chileno, el que «quiere homogeneizar, reducir y controlar al mapuche desde afuera», y, por otro, el del pueblo mapuche, el cual buscaría «recordar y mantener la diferencia, sirviéndose de la grafía de la cultura antagónica como vehículo o soporte para la sobrevivencia cultural» (Foote, 2005: 114).

Siguiendo este planteamiento, el texto de Pascual Coña sería una forma de exponer y valorizar a su pueblo mapuche a través de su relato, pero al mismo tiempo este ejercicio de exponer y valorizar a su pueblo puede observarse, siguiendo los planteamientos de Venuti (1995), como una domesticación inevitable, ya que el texto en cuestión debe quedar *entendible* para la cultura no mapuche destinada a su lectura; esto es, el traductor tendrá que adecuar el texto para que sea comprendido de manera coherente en una cultura ajena.

Nos queda la duda acerca de la biculturalidad que Foote (2012) asigna a Pascual Coña, ya que se pueden identificar ciertos términos que los emplea de una manera aculturada o con cierto grado de asimilación, pudiendo ser esto debido al contacto y ocupación del territorio mapuche por parte del Estado chileno, que buscó la homogenización y la integración a la sociedad chilena del mapuche como persona *civilizada*, además de su cristianización. Esta cierta asimilación de Coña y su pueblo se podría mostrar en la transformación de una de sus autoridades más significativas, el lonko, cuya palabra en los tiem-

---

3. Moesbach (1930 y 1936) y Coña (1973, 1984, 1990, 1995, 2000, 2002, 2006 y 2010).

pos que vivió Coña, desde su juventud hasta su vejez, se desvalorizó, reconstruyó o resignificó en términos de adquirir la categoría «de mando»; se pueden encontrar nuevos significados como tener varios bienes materiales, o haber sido educado y conocer el español (el caso de Coña). Esto genera ambigüedad, ya que cualquier persona que se adecúe a alguno de estos nuevos significados podría adquirir el título. Además, hay que indicar que el Estado chileno necesitaba crear nuevos líderes mapuches más *civilizados* para mantener de mejor manera el nuevo *statu quo* impuesto en los recientes territorios conquistados.

Todo lo anterior hay que situarlo en un contexto temporal determinado, ya que este texto se enmarca entre los años 1850 y 1928, en donde la sociedad mapuche fue invadida primero por los colonos y después por el Ejército chileno, lo que supuso profundos cambios en lo que respecta a su organización sociopolítica, territorial y económica (Stuchlik, 1974). Este contexto de conflictos y cambios también tendría que ser una de las coordenadas en la que el texto debe ser analizado.

De cara al objetivo del análisis que nos proponemos, nos encontramos con dos grandes interrogantes. Una primera que remite directamente a Pascual Coña y que podría ser formulada del siguiente modo: su palabra, en caso de, ser representativa y en caso de que las palabras puedan representar, ¿a quién o quiénes representa?; ¿es un sujeto mapuche, bicultural, asimilado? Esta pregunta además entraña en sí misma dificultades ontológicas no menores. Situándonos incluso en el caso imposible de una sociedad que no haya mantenido contacto con otras, ¿puede haber narrativas puras o toda narrativa es en sí misma producto de litigios entre diversas sensibilidades que luchan por hacer significar las palabras? Obviamente que para las sociedades históricas reales, siempre en contacto, el alcance y el impacto de esta pregunta son mayores. La segunda, igual de significativa que la primera para el análisis del texto, tiene que ver con las intenciones que Moesbach y Lenz tienen respecto de las palabras que Coña enuncia.

Reconocemos que en el texto sobre Pascual Coña, los traductores, Lenz y Moesbach, se empeñan en conocer y escriturar sobre la sociedad y cultura mapuche. De este modo, la etnografía de Pascual Coña puede ser leída no sólo para saber quién era Pascual Coña y, a través de él, sobre las costumbre de los antiguos mapuches, sino además para saber quién quiere que él hable y por qué. Esto podría entregarnos pistas sobre el grado de reconcomiendo o desconocimiento que se ejerce sobre su palabra, a partir de la identificación de los supuestos que permiten el acceso a las intenciones sobre la misma.

A nivel metodológico, lo expuesto requiere de un doble análisis sobre las distintas formas en que la traducción opera. Primero, es necesario trabajar los marcos de comprensión de Moesbach y Lenz sobre las palabras de Coña, con las intenciones implícitas en ellos. En segundo lugar, ver cómo la traducción, en su sentido más extendido, impacta en las palabras de Coña en su intento por hacerlas digeribles para un lector no necesariamente familiarizado con la narrativa mapuche.

### **Sobre la recepción de la palabra**

Nos referiremos en esta sección al primero de los análisis señalados. Para ello trabajaremos sobre el prólogo y prefacio del texto de la edición de 1936. La razón de ello radica en el hecho de que este cuerpo introductorio pudiera leerse como el marco de sentido que acoge la palabra del otro, en este caso la de Pascual Coña en forma de biografía. Consideramos esto significativo, ya que los límites de sentido que acojan esta palabra y las motivaciones por las cuales se quiera recepcionar, nos pueden poner en la pista acerca de las pre comprensiones desde las cuales se pretende sea leído el texto, y, por lo tanto, se abriría un determinado horizonte de posibilidades para la comprensión-interpretación que incitaría a iluminar con mayor intensidad algunas dimensiones y contenidos del mismo en detrimento de otras. Podríamos decir que, en este juego de pre comprensión y comprensión (Gadamer, 1998), siempre se juega la relación entre lo que podemos leer y las condiciones que van a permitir una determinada interpretación del contenido transmitido en el texto: el resultado de esta relación será una lectura en perspectiva. Si se acepta que las identidades existen en la medida en que cuentan con un relato, esto es, hay identidad cuando se encadenan los sucesos situándolos en historias que se contemplan como propias (Ricoeur, 2000), podríamos considerar que la circulación de palabras que articulan el texto (las de Pascual Coña y las de Lenz y Moesbach), o al menos el ejercicio de ponerlas cara a cara, nos puede orientar acerca de la relación que se quiere mantener entre diversos. Podría entonces pensarse que la lectura del texto concebida como resultado del juego entre palabras situadas en diversos horizontes de comprensión, puede dar cuenta de cómo los autores del proyecto del texto asumen la relación entre mundo mapuche y mundo occidental, representada en este caso por el cristianismo y la cientificidad.

Situados en este entramado, deseamos proponer la siguiente hipótesis, muy preliminar por cierto, cuyo desarrollo y justificación constituirán el cuerpo de

este trabajo. Se estaría ante la siguiente paradoja: se incita, o al menos se tiene interés, en que el Otro hable (Pascual Coña), y este acto de dar la palabra al Otro va a implicar la desvalorización de la misma, producto de que el marco de sentido en que es recepcionada le va a quitar su específico peso ontológico en cuanto ser, en cuanto palabra que vive y da vida a una determinada narrativa, la mapuche, y la va a reducir a valor; esto es, la palabra vale en tanto vale para los intereses presentes en un marco de comprensión que no le es propio, en este caso, la ciencia. Los parámetros en que se sitúa la palabra de Pascual Coña van a suponer, igualmente, que en su aquietamiento tampoco va a valer, en la nueva narrativa, la narrativa por venir, la occidental que se va imponiendo, quedando relegada de este modo a un afuera de lo contemporáneo sin quizás posibilidad de vuelta. No le va a quedar otra posibilidad que habitar en un lugar y tiempo sin valor. Si se acepta que en algún momento los museos fueron o son espacios donde se sitúa aquello que ya no tiene espacio en la sociedad del presente, la palabra emitida parece que allí estaría destinada a tener su lugar adecuado. La traducción a doble columna destinada a hacer inteligible la narrativa apoyará esta tarea al fijar la vida de los antiguos mapuches, en tanto conjunto de costumbres sin valor para los nuevos tiempos, sin posibilidad de incidir en la nueva narrativa que vivificará el proyecto que Occidente, a través del cristianismo y la ciencia, impone.

Para intentar justificar lo señalado entendemos que hay que dar respuesta a dos interrogantes: ¿cuáles son las motivaciones por las que se desea acoger la palabra del Otro?, y ¿qué consecuencias tiene para la palabra del Otro, su recepción, en determinados marcos de comprensión? Respecto de lo primero, pareciera que una de las razones explícitas más poderosa para querer acoger esta voz tiene que ver con el valor que ésta tendría para la ciencia. Dice Lenz que ésta es una «obra de un valor enorme, incalculable para la lingüística araucana, la etnología chilena y la psicología étnica general» (Moesbach, 1936: 4). Habla igualmente de una «pérdida incalculable para la ciencia si no se llegara a publicarla» (6). En este sentido, la palabra vale (o al menos ahí está el interés) en tanto es instalada en un marco de sentido que no le es familiar, la lógica científica. Se daría cuenta de la reducción de ser a valor operada en el traspaso de la palabra de una narrativa a otra: vale la palabra al ser desinstalada del universo cultural en que siempre ha vivido y remitirla a la narración científica, dentro de la cual sería sometida a los intereses de ésta.

En lo que respecta a las consecuencias de esta acogida, las que se pueden expresar y materializar a partir de la relación entre la palabra explícita, la de

Pascual Coña, y la palabra implícita —supuestos de pre comprensión: los que proyectan Moesbach y Lenz—, se podrían afirmar en un primer momento que ésta se constituye y organiza sobre la base de la relación entre identidad y diferencia, referente que dificultaría algún tipo de relación entre diversos y menos aún de mezcla, la que siempre ha sido repudiada culturalmente en el mundo occidental. Dice Lenz que la obra constituye una «descripción tan detallada de costumbres sudamericanas, dada desde el punto de vista del indígena mismo» (Moesbach, 1936: 4): la mismidad frente a la otredad.

Esto podría implicar que se es lo Uno o lo Otro, y pareciera que los supuestos que implícitamente establecen Lenz y Moesbach incitan a pensar que su mundo actual y su futuro están ordenados sobre una dicotomía jerarquizante —identidad y diferencia—, donde sólo tiene cabida, o al menos una cabida con legitimidad, vigencia e incidencia para el presente, uno de los dos correlatos de la dicotomía, el suyo. Por lo mismo, ese Otro está abocado a dejar de tener presencia viva. Implica que sus voces y lo que ellas conllevan, por ejemplo, las particulares construcciones identitarias y prácticas asociadas, pierden la capacidad para que su palabrear tenga poder. La dicotomía de lo Uno y lo Otro, sin interacción y sin mezcla, termina constituyéndose en un dispositivo de disciplinamiento. Esto implica una normatividad que se impone tanto a lo Uno como a lo Otro, al establecerse una frontera que marca los límites de lo que se es y, de este modo, tener claridad de qué hacer para poder seguir perteneciendo a lo Uno o a lo Otro. Dado que el Otro no es como Uno, su comportamiento tiene que ser al margen de éste y, si se quiere dejar de ser el correlato sin poder de la dicotomía que organiza la relación, ha de dejar de ser lo que se es. Así, Moesbach se refiere a Pascual Coña como «indígena legítimo de la antigua raza araucana, pero bastante instruido y dotado de una vida psíquica muy rica» (Moesbach, 1936: 8). Esto es, sería bastante especial porque finalmente se diferencia de los suyos para ser algo parecido a sus diferentes. Queda claro que el otro es peor porque no está en condiciones de desenvolverse según los criterios que son considerados como válidos. Lo que se dice del Otro y al Otro —por ejemplo «de un pueblo de tan baja cultura» (Moesbach, 1936: 9) —, lo fija del tal modo que la posible inquietud que pudiera generar su diferencia a un nosotros, se diluye. Las representaciones que de él se generan desde las propias pre compresiones otorgan seguridad a lo propio. Este tipo de razonamientos dificulta poder definirse y hacerse más allá de los límites de la frontera que define y norma la diferencia. Nos preguntamos, entonces, ¿cómo leer y escuchar al otro sin ocultarlo? Antes de que sus palabras hablen, ya están fija-



das de una determinada manera. Estamos ante una descripción del mundo que se realiza en términos de relaciones de poder, las que en no pocas ocasiones generan fronteras artificiales pero sosegadoras, dado que ayudan a saber quién es uno. Atravesar la frontera requiere de valentía porque implica habitar en otro mundo, quedarse del lado de acá de la frontera implica guarecerse en la fortaleza de lo valorado a priori y no criticado.

En esta relación entre identidad y diferencia, el mapuche claramente cae en el correlato sin poder. Dice Moesbach que el mapuche es «pobre en ideas, pero rico en palabras [...] incapaz de resumir las ideas principales en pocas palabras [...] no domina la materia sino que la materia le domina a él [...] su pensamiento como su vida está restringido a lo real» (Moesbach, 1936: 9). Por lo mismo, se sorprende cuando se refiere a su lengua: «es incomprensible que la lengua de un pueblo de tan baja cultura haya podido llegar a una perfección técnica tan completa» (Moesbach, 1936: 9).

Estas caracterizaciones apuntan claramente a mostrar su inferioridad al no compartir la lógica científica como la deseada y necesaria —no tiene capacidad de abstracción y está imposibilitado para el dominio de la naturaleza— desde la que comprender, vincularse y actuar en el mundo.

Su inferioridad cognitiva —no cuenta con las condiciones para desplegar su actuar a la altura que los tiempos demandan— le va a generar una degradación en su humanidad al constatarse, en palabras de Lenz, «los problemas que ofrece su transformación en ciudadano útil» (Moesbach, 1936: 5).

La consecuencia de la fijación de su imaginario inferiorizado desemboca en la expulsión de aquello que vaya a tener vigencia para el futuro que se diseña y avicina. Esto es, las personas atrapadas en una diferencia que no es reconocida no podrían tener cabida en los nuevos espacios y tiempos que están por venir, aquellos que van a ser diseñados y proyectados por la racionalidad científica y política decimonónica. Su propio estar en el mundo no coincide con el rasero establecido por aquellos que se arrogaron el poder para establecerlo. Veamos cómo se muestra esta situación. Dice Lenz que «la biografía de Pascual Coña representa un material inmenso para el estudio de la gramática y del diccionario de la ‘lengua de Chile’ que tal vez en algunos decenios solo será hablado por pocos indígenas que vivirán apartados de los chilenos» (Moesbach, 1936: 5). Bien sabemos que tiempo y espacio son categorías imprescindibles a través de las cuales organizamos nuestra experiencia. Hay diversidad sociocultural si hay posibilidades de concebir y vivir el espacio y el tiempo de formas diferenciadas.

Las palabras que Lenz acaba de enunciar, sitúan al Otro en una temporalidad y espacialidad alejadas de aquéllas que empiezan a ordenar los marcos donde habita el poder, los límites del nosotros. Dice Serres (1998) que la elaboración de la historia occidental tensa las diversas temporalidades. También afirma Lenz, que los que hablen la lengua con todo lo que ello implicaba en su momento, vivirán alejados de los chilenos, que representarían y habitarían el espacio de la vigencia. En estas palabras, lo que hace es situar al mapuche en un espacio y tiempo que están abocados a derivar en un espacio sin espacio y en un tiempo sin tiempo, por cuanto ya no podrán volver a ser: espacios y tiempos para los sin espacio y sin tiempo. En esta situación de proyección hacia un afuera se les permite este último suspiro de la palabra que constituye la biografía de Pascual Coña. Los Otros, los mapuches, vivirán en un espacio que estará fuera del nuevo espacio contemporáneo. Se les sacará del tiempo actual para dejarlos en un tiempo que ya no pertenece a la actualidad. Estarán abocados a habitar en un espacio y tiempo sin incidencia. Estamos frente a una lógica de expansión y desaparición.

### El juego de la traducción

Interesa ver en este momento si existe algún paralelismo o secuencialidad entre lo sucedido en la dinámica generada entre los marcos de comprensión diversos y la traducción que ordena a doble columna la biografía de Coña. Para ello se analizará la traducción de algunos conceptos referidos a actores que pueblan la sociedad mapuche en contacto, a algunas de las prácticas socioculturales más significativas de la narrativa mapuche e, igualmente, al uso de los nombres propios referidos a los lugares.

#### Actores

*Lonko*. Este término es utilizado catorce veces en los capítulos I y XIX,<sup>4</sup> y siempre traducido como cacique. Al revisar estos capítulos, encontramos que en la traducción realizada por el padre Wilhelm de Moesbach con la ayuda de Rodolfo Lenz se omite el término *lonko*, el que sí es mencionado por Pascual Coña en *mapudungun*. A continuación se pueden observar distintos casos:

---

4. Básicamente se eligen estos dos capítulos por el hecho de que evidencian más claramente las prácticas socioculturales del pueblo mapuche. Todos los ejemplos han sido tomados de la edición de 1936. Entre paréntesis, el número de página de la cita.

Mëlefui kiñe lonko Malalwe (13).	En Malalhue había un cacique.
Feichi mu melefui kiñe ñidol-lonko Kollileufu meuw (13-14).	Había en aquel entonces en Colileufu un cacique principal.
Fei tēfachi wakiñpan nēnaiturkei tañi epu lonko (14).	Este tenía compasión con sus dos caciques.
Fei meu piam fei pi Wakiñpan lonko (14).	El cacique Huaquinpán replicó.

En nuestra opinión esta traducción implica una domesticación del concepto por cuanto se le extirpa el valor idiosincrático que tiene, ya que cacique es aplicado a cualquier sujeto que detenta el mando en distintas sociedades. Además, el mismo Lenz (1910) define la palabra tal como sigue: «Lonco es en mapuche el término oficial con que se designa al ‘cacique’, al jefe de una reducción» (Lenz, 1910: 438), con lo que el concepto queda diluido en uno más genérico y conocido por la sociedad no mapuche de su tiempo. En esta misma línea, Stuchlik (1974) menciona que los cambios sufridos en la estructura de autoridad interna en la época en estudio, obedecen a los cambios que sufre la sociedad mapuche en su conjunto. Así, indica que «la situación genealógica no es determinante para la medida de autoridad, mientras que sí lo es la posición económica» (Stuchlik, 1974: 55). Esto es, el criterio que tradicionalmente usaba la sociedad y narrativa mapuche para asignar este cargo sufre una radical transformación. Vemos de este modo cómo un concepto tan central en la organización y cosmovisión mapuche es desinstalado de la narrativa tradicional que le otorgaba sentido. Estamos ante un proceso de domesticación de la palabra. Frente a esto cabe preguntarse, y llama la atención, por qué sin embargo el término *machi*, de significación tan importante como *lonko* para el mundo mapuche, no se traduce, en circunstancias que términos como *curandero* o *chamán* podrían haber sido usados en la traducción, habida cuenta que eran términos conocidos extensamente en la época y con el mismo carácter genérico que *cacique* tiene para *lonko*. Esto significa que la categoría *machi* sigue habiendo y animando tanto la narrativa mapuche como la no mapuche.

*Machi*. El término es utilizado siete veces en total en los capítulos referidos y, como acabamos de indicar, en ninguno de los casos cambia. A continuación algunos ejemplos de esto:

Ká kintuneai machi; trürai trutuka (375).	Búsquense también machis; estén al punto la trutruca.
Kom kama Trürkëleaimn? Machi meu (381).	¿Estáis realmente listo en todo? ¿Con la machi?

*Winka*. Este concepto es utilizado tan solo dos veces en el capítulo I, pero con distinta traducción. Es necesario indicar que en el capítulo XIX no aparece, probablemente ya que el capítulo está dedicado al *nguillatun*.

Ka triparkei kiñe ülmen winka monen (12).	También salió vivo un caballero extranjero.
Kiñe nollin wesha winka ñi kawell (21).	Herida por el caballo de un insolente chileno ebrio.

Aquí se observa cómo este término es traducido como extranjero o chileno dependiendo del contexto (el caballero extranjero del buque joven Daniel, y el chileno de un personaje que le pegó a la hermana de Pascual Coña). *Winka* es el extraño, extranjero, invasor, ladrón. Tradicionalmente es siempre malo. Pascual Coña, producto de su cristianización, ya ha asumido la idea de que existen dos tipos de *winka*: los *winkas* buenos que son cristianos y amigos de los misioneros y los *winkas* malos, borrachos, ladrones e irrespetuosos. A este tipo de *winka* se está refiriendo Pascual Coña. La narrativa mapuche en este caso es resignificada por el contacto con el mundo cristiano.

*Kona*. En este caso son ocho las veces que se utiliza, traduciéndolo siempre como mocetón.

Feichi nafiu meu tripalu werá weshakelu nëlëmi pu lonko, keyü_kona tui feichi kom weshakelu (13).	Las mercaderías que había en el buque, las juntaron los caciques y aún los mocetones de todo se apoderaron.
Kiñeke kona nillaretrafuinn feichi plata (15).	Algunos mocetones habían hecho labrar su plata.

La traducción de *kona* por *mocetón* remite a un proceso de domesticación y asimilación. En una relación simétrica, como era y es aún la sociedad mapuche, no existían los mozos, porque el *kona* es un ayudante —el brazo derecho— del *lonko* (*keyu*), el que en una situación de conflicto se convierte automáticamente en guerrero. Vemos cómo en la traducción el *mocetón* es connotado con atributos propios de una lógica económica, desplazando el verdadero rol que desempeña en la sociedad mapuche.

*Mapuche.* El término *mapuche* es usado seis veces en total: cuatro veces traducido como mapuche, y dos como indígenas araucanos. En los textos que a continuación se mencionan, aparece la palabra mapuche relatada por Coña y la traducción realizada por el autor es indígenas araucanos, pudiéndose entender este gesto como una señal clara de desconocimiento y desvalorización del Otro.

Pu mapuche rumel feyentukefui ñi mēlen Dios (371).	Los indígenas araucanos siempre habían creído en la existencia de Dios.
Pilai ñi amuntual enn, melekai pu mapuche meu (12).	Quedaron viviendo con los indígenas.

Pero lo interesante es que en la página 394 esto no sucede, ya que Coña menciona mapuche y no es traducido como indígenas araucanos. Así podemos leer:

Pu mapuche kūla rume pērun nieinn (394).	Los mapuches practicaban tres clases de bailes.
--	---

## Prácticas

*El palin.* En la práctica del *palin* se reconocen dos tipos de chueca, una chueca menor y un *palin* mayor o fiesta de chueca, y sobre éste menciona lo siguiente:

<p>Kuifi pu mapuche mēte poyekefui feichi paliñ. Kiñeke naq re paliñ meu trürēmkei ñi denu enn &lt;iñchiñ tefachi denu «felai» pikeiñ; eim «felelaiai» pikeimn; fei meu «paliaiñ»; tuchi weule fei feleai&gt; pikeinn. Femnechi femuyei kuifi Purulón melechi Misión meu. Kiñe naq ayu nefui ñi lanēmneafel feichi Padre Octaviano, welu kakelu lanēmfal.lai piufinn. Fei meu feichi udeoadrelu paliaiñ pinn; inchiñ laiai piañ weuliiñ. Feichi ñi paliael enn, palinn piam; wewi Padre ñi pu kellu. Femnechi montui tefachi Padre ñi Mision ennu Nenechen ñi adek tefa pikeinn (29).</p>	<p>Antes los mapuches tenían mucho apego a la hueca. Mediante este juego decidían a veces sus asuntos. Decían: nosotros juzgamos que este asunto debe ser así: pero vosotros decís no, al contrario. Haremos un palin; el asunto será conforme a lo que diga el partido que gane. Así paso una vez, hace tiempo ya, en la Misión de Purulón. Había quienes deseaban la muerte del Padre Octaviano; otros decían que no se debía matarlo. Entonces los que aborrecían al padre propusieron &lt;Haremos un palin; si ganamos nosotros, nuestra voluntad se cumplirá: morirá&gt;. Luego resolvieron efectuar la hueca; la llevaron a cabo. Venció el partido que estaba a favor del Padre. Así escapo él y su Misión. &lt;Es esta la disposición de Dios&gt; decían.</p>
---	---

Podemos observar cómo en la actividad del palin se podían decidir algunos «asuntos» (conflictos) pero al mismo tiempo se observa que en estas actividades sucedían actos de exceso con la comida y el alcohol:

<p>Rupan palilu enn fei anumuukei treike meu, pontro meu rume, kishuke kowen. Komikeinn kapütukeinn ka nollikeinn (28).</p>	<p>Terminado el juego toman asiento sobre pellejos o frazadas, cada uno junto a su rival. Luego comen beben y se emborrachan.</p>
---	---

Esto, según Stuchlik (1985), sucede por un estereotipo de *indios flojos y borrachos* desde el que la sociedad chilena observaba al mapuche: un bebedor excesivo y una persona improductiva. Se observa de este modo cómo el verdadero interés del palin queda contaminado por actividades *degradantes*.

*Nguillatun*. Respecto del *nguillatun* podemos leer lo siguiente:

<p>Deuma kūzaufulu mapu egün, doi shakikefui gün Dios, gillatun pigefui ñi shakigen; mapuche ñi doi fūcha kawiiñ tūfa (371-372).</p>	<p>Cuando ya se dedicaban a la agricultura le daban más culto. La función religiosa, al mismo tiempo la fiesta más solemne de los mapuches, es el gillatun.</p>
--	---

El mapuche es identificado como campesino y sus expresiones religiosas son visualizadas a partir de referentes que les son ajenos, lo que supone una doble imposición por parte de los traductores sobre representaciones que no les son propias. En primer lugar, en el texto en mapudugun se habla del «trabajo de la tierra», en cambio en la traducción al castellano se habla de «la agricultura». De este modo, los mapuches pueden ser convertidos en peones «küdaufe, kona», y por tanto potencialmente dispuestos a vender su fuerza laboral a cambio de dinero. El mapuche es representado a partir de la nueva lógica, la economicista-productiva, que va a imponer una nueva forma de concebir y prácticas las relaciones sociales. Se debe puntualizar que en el contexto mapuche, el *ngillatun* es una ceremonia o un rito relacionado con la vida y un aspecto importante de la vida se relaciona con la recolección de los frutos de la tierra.

El segundo gesto de domesticación y asimilación hace referencia a la concepción sobre la religiosidad. Cuando en castellano se habla de la «fiesta más solemne» pareciera que se está pensando en la «religiosidad popular» presente en otras zonas del territorio chileno, por ejemplo, en el mundo campesino católico de la zona central. «Fiesta más solemne» es una expresión que sin problemas puede ser aplicada a ritos propios de este mundo campesino como, por ejemplo, las peregrinaciones por la Virgen del Carmen y otros similares.

## Lugares

Terminamos este aparatado refiriéndonos al uso de los nombres propios vinculados a lugares, por cuanto esto es significativo para calibrar el tono de la traducción y sus efectos. En el párrafo que sigue pareciera que se omite intencionalmente el nombre propio del lugar al que se refiere la acción. Ahora se llama Puerto Saavedra y eso podría indicarnos que no importa cómo se llamaba antes. Si hay que olvidarse de los nombres que los mapuches dieron a los lugares de su territorio, su propia historia estaría en peligro.

Femnechi anüm pafi rulu meu, feula Puerto Saavedra pinei feichi mapu (15).	Lo estableció en la vega que se llama Puerto Saavedra hoy en día.
--	---

## A modo de conclusión

La biografía de Pascual Coña puede ser concebida como una traducción cultural ya que traduce formas de pensamiento y representaciones sobre el mundo.

En último término, lo que hace es traducir la alteridad al trasladar la narrativa que la sustenta y particulariza desde un punto a otro, desde un espacio y tiempo propios que aseguran su vigencia, hasta un espacio y tiempo sin valor en los que la narrativa queda marginalizada. En este espacio y tiempo, al margen del Espacio y Tiempo, la narrativa es formateada y aquietada casi como práctica de taxidermista para que desde el congelamiento deseado (aquel que permite una determinada, intencionada y comprensible lectura) quede expuesta para el futuro como objeto de contemplación. La posibilidad de que esta narrativa pueda constituirse en sujeto de acción en la historia, se diluye. Pensemos que las narraciones posibilitan la existencia de mundo; en este sentido, si un determinado grupo no tiene la oportunidad de habitar en su propia narrativa, se le dificulta contar con un mundo que sienta como propio. Las narraciones son guiadas por una particular temporalidad y adquieren cuerpo al ordenar los acontecimientos en una determinada concepción y vivencia del espacio, lo que las dotaría de una melodía o tono vital (Han, 2015). Al quedar congelada la narración, perdería la tensión que impulsa a aquellos que en ella habitan. El tono que impulsa se vuelve irreconocible. Sin posibilidad de habitar espacios y tiempos que se sientan como propios, las narrativas sufrirán una desnaturalización y sus sujetos quedarán desenraizados. El tiempo que propone y produce el pensamiento ilustrado científico, fundamentalmente un tiempo lineal, donde se diseña un futuro que opera como fuente de sentido, y el tiempo escatológico del cristianismo, desinstalan los tiempos de los presentes duraderos, de la repetición, propios de las denominadas sociedades tradicionales. Algo similar ocurre con el espacio. La relación entre espacio y poder, en particular, la posibilidad de tener poder sobre el espacio es fundamental para tener poder social (De Certeau, 2000). Sin posibilidad de poder pensar y apropiarse del espacio, resulta difícil interpretar y habitar el mundo con sentido propio. Esto es, si no se está de determinado modo situado en el mundo es difícil pensar en poder vivir una vida sentida como propia. Si la narrativa es desvinculada del espacio que la posibilita, queda a la deriva.

Además de la intención de desinstalar espacio-temporalmente la narrativa mapuche, ésta es afectada por los procesos de domesticación y olvido que la traducción efectúa y que, como se señalaba más arriba, desemboca en una traducción cultural. Si a esto sumamos el hecho de que el sujeto elegido para dar cuenta de la cosmovisión mapuche, Pascual Coña, es representativo del mapuche afectado —al menos en algunas dimensiones— por el proceso de asimilación proyectado e impuesto desde afuera, no quedan demasiadas dudas



como para afirmar que este tipo de testimonios sirvan para dotar de reconocimiento a las identidades que representan. El hecho de que el mapudungun siga teniendo espacio propio podría entenderse como una forma de reconocimiento en términos de soberanía lingüística. De todos modos, el balance general nos hablaría de una desvaloración de la alteridad, o quizás de una *valoración* intencionada por cuanto es acogida en parámetros ajenos. Quizás incluso podríamos hablar de una hospitalidad interesada.

## Referencias

- BHABHA, Homi (2002). *El lugar de la cultura*. Buenos Aires: Manantial.
- CLARO, Andrés (2012). *Las vasijas quebradas. Cuatro variaciones sobre la «tarea del traductor»*. Santiago: Ediciones Universidad Diego Portales.
- COÑA, Pascual (1973). *Memorias de un cacique mapuche*. Segunda edición. Santiago: ICIRA.
- . (1984). *Testimonio de un cacique mapuche*. Tercera edición. Santiago: Pehuén.
- . (1990). *Testimonio de un cacique mapuche*. Cuarta edición. Santiago: Pehuén.
- . (1995). *Lonco Pascual Coña ñi tuculpazungun. Testimonio de un cacique mapuche*. Quinta edición. Santiago: Pehuén.
- . (2000). *Lonco Pascual Coña ñi tuculpazungun. Testimonio de un cacique mapuche*. Sexta edición. Santiago: Pehuén.
- . (2002). *Lonco Pascual Coña ñi tuculpazungun. Testimonio de un cacique mapuche*. Séptima edición. Santiago: Pehuén.
- . (2006). *Lonco Pascual Coña ñi tuculpazungun. Testimonio de un cacique mapuche*. Octava edición. Santiago: Pehuén.
- . (2010). *Lonco Pascual Coña ñi tuculpazungun. Testimonio de un cacique mapuche*. Novena edición. Santiago: Pehuén.
- DE CERTEAU, Michel (2000). *La invención de lo cotidiano I. Artes de Hacer*. México: Universidad Iberoamericana.
- FANON, Frantz (1986). *Black Skin White Mask*. Londres: Pluto Press.
- FOOTE, Susan Adele (2005). «Pascual Coña: Testimonios de sobrevivientes». *Acta Literaria*, 30: 111-119. Disponible en <<http://www.scielo.cl/pdf/acta-lit/n30/arto9.pdf>>.
- . (2012). *Pascual Coña: Historias de Sobrevivientes. La voz en la letra y la letra en la voz*. Concepción: Editorial Universidad de Concepción.

- GADAMER, Hans-Georg (1998). *Verdad y Método II*. Salamanca: Ediciones Sígueme.
- HAN, Byung-Chul (2015). *El aroma del tiempo. Un ensayo filosófico sobre el arte de demorarse*. Barcelona: Herder.
- LENZ, Rodolfo (1910). *Diccionario etimológico*. Santiago: Universitaria.
- MOESBACH, Ernesto Wilhelm de (1930). *Vida y costumbres de los indígenas araucanos en la segunda mitad del siglo XIX*. Primera edición. Santiago: Imprenta Cervantes.
- . (1936). *Vida y costumbres de los indígenas araucanos en la segunda mitad del siglo XIX*. Reedición de la primera edición. Santiago: Imprenta Cervantes.
- PAYÀS, Gertrudis y José Manuel ZAVALA (eds.) (2012). *La mediación lingüístico-cultural en tiempos de guerra: Cruce de miradas desde España y América*. Temuco: Ediciones Universidad Católica Temuco. Disponible en <[http://repositoriodigital.uct.cl/bitstream/handle/10925/981/MEDIACION\\_PAYAS\\_2012.pdf?sequence=1](http://repositoriodigital.uct.cl/bitstream/handle/10925/981/MEDIACION_PAYAS_2012.pdf?sequence=1)>.
- RICOEUR, Paul (2000). *Tiempo y narración*. México: Siglo XXI.
- SERRES, Michel (1998). *Historia de las ciencias*. Madrid: Cátedra.
- STUCHLIK, Milan (1974). *Rasgos de la sociedad mapuche contemporánea*. Santiago: Ediciones Nueva Universidad.
- . (1985). «Las políticas indígenas en Chile y la imagen de los mapuches». *CUHSO*, 2 (2): 159-194. Disponible en <<http://cuhso.uct.cl/index.php/cuhso/article/view/147/142>>.
- VENUTI, L. (1995). «Translation and the formation of cultural identities». En C. Schäffner & H. Kelly-Holmes (eds.), *Cultural functions of translation* (pp. 9-25). Clevedon, Philadelphia, Adelaide: Multilingual Matters Ltd.

## Sobre los autores

MARIO SAMANIEGO SASTRE es Filósofo por la Universidad Pontificia de Salamanca, Magíster en Ciencias Sociales Aplicadas (Universidad de la Frontera, Chile), Doctorando en Ética y Filosofía Política (U. de Chile), Académico Universidad Católica de Temuco. Su correo electrónico es <[msamanie@uct.cl](mailto:msamanie@uct.cl)>.

ALEJANDRO FUENTES PEÑA es estudiante de Antropología en la Universidad Católica de Temuco. Su correo electrónico es <[afuentes2011@alu.uct.cl](mailto:afuentes2011@alu.uct.cl)>.